

Se debe concluir de todo ello que el episodio relativo a la pasión de la Sabiduría no es más que un cúmulo de inverosimilitudes y absurdos.

6. La simiente (19,1-7)

Buscando la refutación de las principales tesis valentinianas, Ireneo viene a la doctrina relativa a la «simiente espiritual», que los valentinianos se jactan de poseer y que identifican con su verdadero yo. Según ellos, esta simiente ha sido en primer lugar concebida en un estado informe por su Madre Acamoth, a imagen de los ángeles que rodean al Salvador, depositada luego en el Demiurgo, sin saberlo él, para que sea sembrada por él en la almas que provienen de él y pueda, a través de toda la vida terrena, llegar progresivamente a la edad perfecta (cf. I,4,5;5,6).

a) *El desconocimiento que tenía el Demiurgo de la simiente (19,1-3)*

En una palabra, después de observar que una simiente, emitida en estado informe, supondría que fueran igualmente informes los ángeles, a cuya imagen había sido emitida... aquella, Ireneo subraya, en primer lugar, la inverosimilitud de la ignorancia atribuída por los herejes al Demiurgo: si esta simiente fuera una realidad y una acción, sería a priori cosa extraña... que pudiese hallarse en el Demiurgo, sin que éste lo supiera.

Más grave aún: al atribuir tal ignorancia al Demiurgo, los herejes introducen una nueva contradicción en el corazón mismo de su sistema.

En efecto, según sus creencias, también ellos son espirituales y conocen las realidades del Pleroma, por la siguiente razón, porque una partícula de la simiente espiritual ha sido depositada en su alma psíquica. En cuanto al Demiurgo, que es de la misma esencia psíquica, que las almas de los valentinianos, ha recibido de la Madre, de una sola vez, la totalidad de la simiente espiri-

tual y sin embargo se ha mantenido psíquico y privado de todo conocimiento de las realidades superiores, que ellos, estando aún en la tierra, se vanaglorian de conocer.

La contradicción es importante.

b) *El crecimiento de la simiente (19,4-7)*

No menos absurda es la afirmación de los herejes, según la cual, la simiente, por su venida y su estancia en nuestro mundo, realizaría su crecimiento y se prepararía para «recibir» al Logos perfecto. Ante todo ¿no es contradictorio decir que la luz del Padre, brillando en el Salvador y sus Ángeles, no ha engendrado más que una simiente informe, en tanto que esa misma simiente por medio de su descendimiento a nuestro mundo de tinieblas, adquirirá formación, crecimiento y perfeccionamiento? De haberse sumergido en las pasiones de donde ha nacido nuestro mundo material, la Madre hubiera perecido sin la ayuda del Padre: ¿cómo, en esta misma materia quele es contraria, podrá crecer la simiente de la Madre y progresar hacia el estado perfecto? Otra pregunta: si la simiente ha sido emitida de una sola vez, ¿cómo puede ser pequeña y tener necesidad de crecimiento? Y, si ella no ha sido emitida más que por partes, ¿cómo puede ser a imagen de los ángeles? Otra pregunta más, ¿cómo es posible que la Madre haya concebido solamente imágenes de los ángeles y no primeramente la imagen del Salvador que aventaja a los ángeles en belleza? (19,4,6a).

Después de otras muchas cosas inverosímiles, Ireneo hace notar también la contradicción siguiente, sin duda la más importante: Según la lógica misma del sistema valentiniano, es inconcebible que la substancia espiritual pueda recibir cualquier cosa que sea de la substancia psíquica, y, menos aún, de la substancia hylíca: Así, un descenso de la simiente espiritual a nuestro mundo material, con objeto de provocar el crecimiento de esta simiente, no puede aparecer más que un absurdo.

Aprovechando la ocasión, que se le ofrece, Ireneo deja entrever aquí en un instante la auténtica doctrina de la fe, de la

que la herejía es una deformación: en vez de una supuesta simiente espiritual, que desciende a una substancia hylíca de la que tiene necesidad para poder desarrollarse y adquirir su estatura perfecta, es el Espíritu Santo mismo el que viene, por pura gracia, a habitar en una carne, que tiene necesidad de ser salvada por él y que no lo puede ser, a no ser que su mortalidad sea absorbida por la inmortalidad de ese Espíritu (19,6b).

He aquí, en fin, una última contradicción de la teoría herética. Según los valentinianos las almas que habían recibido la simiente de la Madre eran mejores que las demás y, por ese motivo, eran honradas por el Demiurgo con la categoría de reyes y de sacerdotes. ¿Cómo, entonces, es posible que el Señor, cuando vino, no fuera acogido por los sumos sacerdotes, ni por los doctores de la ley, ni por el rey Herodes; sino por los pobres y por todo lo que el mundo considera despreciable (19,7)?

7. Conclusión (19,8-9)

La segunda parte del Libro II acaba con una conclusión breve, en la que Ireneo comienza por recordar su propósito, tal como lo formuló en el Prefacio, de que no es indispensable beber todo el mar, para saber que su agua es salada; ni hacer pedazos una estatua toda entera, para constatar que es de arcilla; de la misma manera para demostrar la inconsistencia de la herejía, no se requiere de ninguna manera perseguirla hasta sus rincones más apartados, sino que es suficiente refutar las tesis principales, hasta reducir a la nada la aserción fundamental sobre la que descansa cada una de ellas.

He aquí por qué Ireneo ha atacado, ante todo, la tesis blasfema, conquelos valentinianos acusan de «fruto de una deficiencia» al Dios Creador de todas las cosas y afirman elevarse por encima de él, hasta alcanzar a un Padre, que no tiene ninguna relación con nuestro bajo mundo. Ireneo recuerda también que, haciendo eso, ha refutado, al mismo tiempo, a todos los herejes

que, de una manera o de otra, mucho antes que los valentinianos, habían levantado ya su sistema sobre el mismo rechazo del Dios Creador, en beneficio de un Dios supuestamente superior.

TERCERA PARTE

REFUTACIÓN DE LAS ESPECULACIONES VALENTINIANAS SOBRE LOS NÚMEROS (20-28)

Hasta aquí se ha dedicado Ireneo a refutar las tesis, que constituyen el fundamento del sistema valentiniano, mostrando cómo, por poco que se les examine, se revelan llenas de contradicciones, de cosas inverosímiles y totalmente inaceptables para todo el que intenta mantenerse en su sano juicio.

Si se le ocurre a Ireneo mencionar algún texto de la Escritura, sobre el que creen poder apoyarse los herejes, lo hace de paso y sin detenerse.

Va a ser de otra manera en la tercera parte del Libro II: Desde las primeras líneas del cap. 20, Ireneo anuncia su intención de criticar el uso erróneo, que los herejes hacen de las Escrituras divinas, cuando «quieren apoyar sus invenciones en parábolas y acciones del Señor». De hecho la Escritura sale al encuentro de las preocupaciones de Ireneo, a todo lo largo de esta tercera parte: es evidente que no tiene que esforzarse. Sin embargo, si se mira más de cerca, se pueden observar dos cosas: en primer lugar, todos los textos de la Escritura, cuya interpretación va a impugnar Ireneo, son textos que contienen las indicaciones numéricas, susceptibles de suministrar un apoyo aparente al sistema valentiniano; en segundo lugar, Ireneo no limitará su crítica a las indicaciones numéricas, que los valentinianos sacan de la Escritura, sino que denunciará también como fantásticas todas aquellas que creen descubrir en nuestro mundo creado (divisiones del tiempo, número de partes del cuerpo humano, etc.).

Como se ve, el objeto de la crítica de Ireneo, a lo largo de esta tercera parte, no es, propiamente hablando, la interpretación de la Escritura hecha por los herejes, aunque está constantemente presente: lo que trata de mostrar Ireneo es más bien la inconsistencia de las conclusiones sacadas por los herejes de los números, arbitrariamente sacados de ellos, tanto de las Escrituras, como del mundo que nos rodea.

Se descubre sin dificultad la disposición de esta tercera parte.

Una primera sección refuta largamente las tres exégesis de Ptolomeo muy significativas (cap. 20-23).

Una segunda sección, mas breve, refuta diversas especulaciones de Marcos, basadas en los números (cap. 24).

Viene después una tercera y última sección, que aparece como la conclusión de la tercera parte del libro, una conclusión elaborada de manera singular, en la que Ireneo no contento con estigmatizar el orgullo gnóstico, pone las reglas para una lectura correcta de los dos grandes libros, que son: las Escrituras divinas y el universo creado.

1. La exégesis de Ptolomeo (20-23)

a) *Tres clases (20,1)*

Ireneo manifiesta, ante todo, su intención de refutar tres interpretaciones típicamente gnósticas —que ha señalado en la «Gran Reseña» del Libro I (cf. I, 3,3). Estas interpretaciones se basan en tres acontecimientos, que pertenecen a la manifestación terrestre del Salvador, acontecimientos en que los valentinianos quieren ver un símbolo revelador de lo que ocurrió dentro del Pleroma: la defección del duodécimo Eón de la Dodécada; la Pasión del Señor ocurrida el duodécimo mes, figura de la pasión que sobrevino a ese mismo duodécimo Eón; y en fin, la curación de la hemorroísa después de

doce años de sufrimientos, figura de la curación de ese mismo duodécimo Eón.

b) *La defección del duodécimo apóstol (20,2-21,2)*

Como acabamos de decir, los valentinianos quieren ver una figura de la defección del duodécimo Eón de la Dodécada en la «apostasía» de Judas, el duodécimo apóstol.

Comparación puramente artificial, les contesta Ireneo: Si se observa bien, los dos acontecimientos en cuestión no ofrecen más que contrastes y divergencias, de manera que uno de ellos no puede ser figura del otro.

Primera divergencia: En tanto que la Sabiduría ha sido restablecida en su categoría, después de haber sido liberada de su Enthymesis y de su pasión, Judas en cambio ha sido rechazado de su categoría de apóstol y reemplazado por Matías.

Otra divergencia: Mientras que la Sabiduría ha sufrido ella misma la pasión, no así Judas, el traidor, sino que ha sido Cristo el que la ha padecido (20,2).

Por lo demás, la pasión de la Sabiduría y la Pasión de Cristo contrastan también totalmente: Por una parte, una pasión de disolución en la que un Eón del Pleroma está a punto de perecer y da origen a un fruto informe, y a su vez es causa de todos los males; y por otra, una Pasión Victoriosa por la que el Señor, lejos de correr el peligro de corromperse, nos libera de la muerte y nos trae la incorruptibilidad (20,3).

Hay aún una tercera divergencia: Los números no se corresponden tampoco, porque, si Judas es el duodécimo apóstol, la Sabiduría no es el duodécimo, sino el trigésimo Eón del Pleroma (20,4).

¿Se dirá que Judas es la imagen, no de la Sabiduría misma, sino de su Enthymesis? Mas esta Enthymesis, después de haber sido formada y hecha «Madre» de los valentinianos, debe finalmente volver al Pleroma, en tanto que Judas es rechazado definitivamente. ¿Se dirá que Judas es la imagen de la pasión mezclada con la Enthymesis? Mas Judas y Matías, que no son más que

dos, no podrán nunca ser imágenes de estas tres realidades diferentes: El Eón, la Enthymesis y la Pasión (20,5).

Para mostrar el carácter arbitrario de la comparación hecha por los herejes, entre un duodécimo apóstol y un duodécimo Eón. Ireneo hace la siguiente consideración: Si Cristo hubiera querido que sus apóstoles fueran imágenes de los Eones del Pleroma, hubiera debido, además de los doce que son imágenes de la Dodécada, instituir otros diez, para que fueran imágenes de la Década y otros ocho para representar la Ogdóada. Y ¿no habrá ocurrido en ese caso que los setenta discípulos serían imágenes de otros setenta Eones (21,1)? Y esto no es todo, porque además de los doce está Pablo, el apóstol por antonomasia: ¿de qué Eón será él la imagen? Parece que no puede ser más que del Salvador, el último salido de los Eones, aquél que fué constituido con la aportación de todos los demás. Cualquiera que sea, los valentinianos deben renunciar a hablar de treinta Eones, tal como se ha dicho ya anteriormente (21,2-22,1a).

c) *La Pasión del Señor supuestamente realizada el duodécimo mes (22,1-6)*

Los valentinianos buscan otra imagen de la pasión del duodécimo Eón de la Dodécada en la Pasión, que Cristo sufrió el duodécimo mes, después de su bautismo. Según ellos en efecto, no predicó él más que durante un año, de lo que daba testimonio atribuyéndose la palabra de Isaías... «él me ha enviado... a predicar un año de gracia del Señor y un día de retribución (Is,61,2, citado en Lucas, 4,19).

Ireneo comienza señalando lo que tiene de arbitraría una tal interpretación del texto de Isaías. Los herejes, según él, recortan ese texto: hacen desaparecer la expresión «día de retribución», para no retener más que la expresión «año de gracia», y, esta última expresión creen así poder entenderla literalmente, como si Isaías hubiera querido predecir que la vida pública de Cristo no duraría más que un solo año. Para interpretar correctamente este versículo, prosigue Ireneo, es importante cuidar todos los ele-

mentos y hacer que se aclaren los unos por los otros. Ahora bien, el día de «retribución», que debe seguir al «año de gracia», no puede ser más que el día del Juicio. Así, «el año de gracia», en cuestión, se entenderá naturalmente de todo el tiempo, en que resuena el llamamiento del Señor a la conversión, es decir, de todo el tiempo que trascurre desde su venida hasta su glorioso retorno y consumación final. Así, por tanto puesta en su contexto la expresión «año de gracia», no tiene el sentido que le dan los herejes: lo mismo de esta expresión que de otras expresiones de la Escritura hay que decir que su contexto invita a entender en un sentido figurado y no literalmente (22,1-2).

No contento de corregir a los herejes el texto de Isaías, sobre el que afirman apoyarse, muestra Ireneo que el conjunto del Evangelio de Juan contradice explícitamente la tesis del único año de predicación: este evangelio menciona, en efecto, tres subidas de Jesús a Jerusalén al tiempo de la Pascua (Jn. 2,13; 5,1; 12,12) lo que supone por lo menos dos años de vida pública (22,3). De hecho, el intervalo de tiempo que separa al bautismo de Cristo y su Pasión ha sido notablemente más largo. En efecto, cuando se bautizó, no tenía Cristo más que treinta años, es decir, la edad de un hombre todavía joven; en cambio, cuando más adelante vino a Jerusalén y enseñaba allí, debió de haber alcanzado la edad requerida para ser un maestro, es decir, por lo menos la edad de cuarenta años, de manera que no padeció más que a una edad relativamente avanzada. Esta tesis de la muerte de Cristo a una edad avanzada, cree Ireneo poderla confirmar con la ayuda de un argumento teológico sacado de la redención que desarrollará a continuación. Comienza así: asumiendo nuestra condición humana y haciéndose realmente uno de nosotros, el Hijo de Dios nos ha librado del pecado y de la muerte y nos ha hecho participar de su vida divina. Ahora bien, para hacerse realmente como nosotros, ha debido conocer todas las etapas de una vida humana normal: no solamente el nacimiento, la infancia, la adolescencia y la edad madura, sino también ese período de la vida en que el hombre desciende hacia la vejez. De suerte que Cristo no ha

podido por tanto sufrir su Pasión más que a una edad relativamente avanzada. Esto no es todo: En apoyo de esta tesis, Ireneo cita también una tradición concordante, que los presbíteros de Asia han recibido de Juan (22,4-5).

Un último indicio de la edad avanzada, que debía tener Cristo cuando enseñaba, ha sido suministrado a Ireneo por la réplica de los jueces: No tienes todavía cincuenta años ¿y has visto a Abraham? (Ju. 8,57). Tal frase, observa Ireneo, sería extraña, si estuviera dirigida a un hombre que no tuviera más que treinta años; para que fuera natural debería de estar dirigida a un hombre, aproximadamente de cincuenta años, o que hubiera rebasado ya los cuarenta (22,6).

d) La hemorroísa curada después de doce años de sufrimiento

La tercera muestra de la interpretación herética, a que se refiere Ireneo, es la que concierne al episodio de la hemorroísa, enferma durante doce años y curada por haber tocado la orla del vestido del Salvador; los valentinianos ven en esta mujer una nueva imagen del duodécimo Eón, cuya substancia se derramó en el infinito y se disolvió sin haber tocado la orla del vestido del Unigénito, es decir, la verdad (f. I,3,3).

Para demostrar el carácter artificial de esta comparación, Ireneo recuerda ante todo que la Sabiduría no es el duodécimo, sino el trigésimo Eón del Pleroma. Hace observar después que, aun cuando se aceptara la comparación hecha por los herejes, la imagen no respondería a la realidad supuesta: sería preciso para ello que, a los once años de sufrimiento de la mujer, correspondieran once Eones atacados de una pasión incurable y que, al duodécimo año, que fue el de la curación de la mujer, correspondiera un Eón curado de la pasión (23,1).

Ireneo hace observar también que hay otros milagros en que el Evangelio determina el número de años de enfermedad: Así la mujer enferma desde hacía dieciocho años (Luc. 13,16) y el hombre paralizado desde hacía treinta y ocho años (Ju. 5,5). Si las acciones del Salvador son imágenes de las realidades del Plero-

ma, deberían los valentinianos, en buena lógica, afirmar que un dieciochoavo, o un treinta y ochoavo Eón han caído igualmente en la pasión. Mas no lo han hecho y demuestran con ello el carácter arbitrario de su interpretación relativa a la hemorroísa (23,2).

2. Las especulaciones de Marcos (24)

a) *Números sacados de las Escrituras (24,1-4)*

Después de las tres clases de interpretación de Ptolomeo, que acabamos de ver. Ireneo pasa a la refutación de las especulaciones aritméticas practicadas por Marcos el Mago y sus discípulos.

Primeramente las de Marcos mismo.

Se recuerda que Marcos pretendía volver a encontrar toda clase de indicaciones, relativas a los Eones y a sus trasformaciones, al contar las letras de algunas palabras de la Escritura, o al sumar los números correspondientes a las letras de que se componían esas palabras o también al entregarse a diversas manipulaciones a partir de los números en cuestión (cf. I, 14-15). Para mostrar la arbitrariedad de tales procedimientos, Ireneo toma el ejemplo de número 888, obtenido de la suma de los números correspondientes a las diferentes letras de la palabra (Iesous).

Esta palabra, observa él, pertenece a la lengua hebrea, no a la griega. Así, no convenía aplicar a este vocablo extranjero la manera de contar propia de los griegos, sino que era necesario: o bien utilizar la palabra (Soter), que es, la traducción griega de la palabra hebrea (Iesous), o bien tomar, como punto de partida de los cálculos, los números correspondientes a las letras hebreas. Marcos rechazaba las dos maneras de actuar, porque ni la una ni la otra le aportaban lo que era conveniente a su sistema. Ahora bien, prosigue Ireneo, una comprobación idéntica debe ser hecha a propósito de toda la aritmología de Marcos: se reserva los vocablos susceptibles de aportar las indicaciones que van en el sentido de su sistema, pero descuida los demás, aunque su importan-

cia sea más fundamental. La arbitrariedad del procedimiento salta a la vista (24,1-2).

Después de las prácticas de Marcos vienen las de sus discípulos, a los que hemos visto procurando recoger, a través de todas las Escrituras, las indicaciones numéricas con relación al Pleroma y sus grupos de Eones. Ireneo denuncia otra vez la arbitrariedad del procedimiento mostrando largamente cómo, por una parte, los herejes se lanzan sobre las menores indicaciones, que parecen apoyar su doctrina, y cómo, por otra, dejan de lado las instituciones más importantes de la ley mosaica, porque no les aportan ninguna indicación útil. Después, puede concluir Ireneo que todos los números se encuentran, finalmente, en algún lugar de la Escritura, no importa lo que se pueda probar con ellos. Y, para ilustrar esta conclusión, toma el ejemplo del número cinco, mostrando que este número, completamente extraño al sistema valentiniano, se encuentra también con frecuencia en las Escrituras, más veces aún, que todos los números por los que se interesan los herejes (24,3-4).

b) *Números sacados de la creación (24,5)*

Mas no son las Escrituras el único lugar donde los discípulos de Marcos buscan los números que se adaptan a su sistema: estos mismos discípulos afirman que suelen recogerlos también en nuestro mundo creado, que el Demiurgo, secretamente mudado por la Madre, ha hecho a imagen de las realidades del Pleroma (cf. I, 17,1-2).

Ireneo muestra, por medio de algunos ejemplos, el carácter fantástico de estas especulaciones. Si el año hubiera sido hecho como imagen del Pleroma, debería tener treinta meses, mejor que doce, puesto que hay treinta Eones en el Pleroma; y, para poder hacer de imagen de la división del Pleroma en: Ogdóada, Déca- da y Dodécada, debería tener tres estaciones, en vez de cuatro. Por lo demás, los herejes se engañan cuando hablan de meses de 30 días y de días de doce horas: no todos los meses tienen 30

días, y no todos los días tienen doce horas, puesto que son más largos en verano y más cortos en invierno.

c) *Números de izquierda y de derecha (24,6)*

Ireneo se detiene en la última especulación marcosiana, especialmente típica, basada en el cómputo digital en uso en la antigüedad.

Se sabe que los antiguos contaban los 99 primeros números con la ayuda de los dedos de la mano izquierda, para pasar, a partir del número 100 a los dedos de la mano derecha (cf. I, 16, 2, últimas líneas). Identificaban la izquierda con la perdición y la derecha con la salvación; los marcosianos concebían la salvación de la oveja perdida (Luc. 15,6), como el tránsito de la mano izquierda a la derecha, su reintegración a las 99 ovejas restantes le permitían volver a ser centésima.

Mas Ireneo objeta a esta construcción que si el número 99 es un número de izquierda, las 99 ovejas que han quedado en el redil son necesariamente las ovejas de perdición y no ovejas de salvación. De la misma manera los marcosianos deberán, en buena lógica, considerar como reveladores de la perdición vocablos tales como agape (=caridad) o alezeia (=verdad) porque la suma de los números que corresponden a sus letras no alcanza el número 100.

3. El orgullo gnóstico (25-28)

A todo lo largo de los cap. 20-24 Ireneo ha pasado, por la criba de su crítica, algunas de las indicaciones numéricas, que los Ptolomeos y Marcosianos pretendían descubrir, en apoyo de sus sistemas, no sólo en las Escrituras, sino también en el mundo de las criaturas. Estas indicaciones descansan en el número de Eones del Pleroma, o en los grupos de Eones, o también en la defeción del duodécimo Eón de la Dodécada.

Ireneo ha mostrado el carácter fantástico de las comparaciones realizadas así por los herejes: por una parte, un examen, por poco atento que sea de estas comparaciones, hace ver que no existe verdadera correspondencia entre las realidades del Pleroma y sus pretendidas imágenes; por otra parte, dado que todos los números se hallan en la Escritura y en el universo, su elección no puede ser más que arbitraria y se puede recurrir a ellos para probar cualquier cosa.

Mas Ireneo piensa que no debe atenerse a una crítica puramente negativa. Quiere averiguar el motivo profundo que dicta a los herejes su actitud con respecto a los dos libros de la revelación divina que son la Escritura y el mundo de las criaturas. Esto no es todo: Al mismo tiempo que denuncia el uso erróneo, que los herejes hacen de esos libros, se verá obligado Ireneo... a reflejar las condiciones de una utilización correcta de ellos, según el conocimiento profundo de las verdades de fe. De aquí procede la sección más rica (cap. 25-28), con la que se acaba la tercera parte del libro II. Es verdad que la riqueza misma de esta sección ofrece un dificultoso análisis, y por eso deben ser considerados los temas esenciales de una manera global, más que uno tras otro: sabemos también que las señales, que vamos a poner, no son las únicas posibles.

a) *La doctrina fundamental de la verdad*

Ireneo comienza por denunciar el error fundamental de perspectiva, que cometan los herejes, cuando dirigen su mirada hacia las Escrituras o hacia el mundo creado.

Con este fin, les hace poner la objeción siguiente. Si no se puede sacar nada de los números, tal como se ha dicho en anteriores capítulos, ¿hay alguna razón para que el Señor haya venido a bautizarse a la edad de treinta años, para que haya escogido doce apóstoles, para que el año tenga doce meses, etc.? Responde Ireneo: Todo lo que ha hecho Dios, lo ha hecho con una sabiduría infinita, dando a todas las cosas su número y medida, ya realizando: la creación en sus orígenes; o todas las etapas del

Antiguo Testamento, o las gestas llevadas a cabo por el Verbo, cuando vino en carne humana. Mas no es ello una razón para ver, en nuestro mundo y su historia, la imagen degradada: de un Pleroma divino, supuestamente superior a Dios Creador, y de acontecimientos supuestamente sobrevenidos a este mundo trascendente; es legítimo sin duda buscar el reconocimiento de las armonías del plan divino: tanto en el mundo, como en la historia, mas a condición de que se haga esa búsqueda con el respeto más absoluto a «la doctrina fundamental de la verdad», según la cual, no existe más que un solo Dios todopoderoso, Creador de todas las cosas sin excepción y Ordenador soberano de todos los acontecimientos de nuestra historia (25,1).

Para mostrar cómo, de un único Dios Creador, ha podido proceder toda la infinita variedad de seres y de cosas, recurre Ireneo a la comparación de los sonidos de una cítara.

Diferentes los unos de los otros, y hasta opuestos entre sí, no por eso dejan de constituir esos sonidos, gracias a su diversidad misma, una melodía única cuando, bajo los dedos de un auténtico artista, se ordenan en un todo armonioso: así se compone esta melodía con el mundo y el desarrollo de toda su historia: estará permitido admirar la desconcertante variedad de etapas sucesivas (por ejemplo: la época de los patriarcas, la Ley de Moisés, la Nueva Alianza etc.), estará permitido también buscar la comprensión del por qué de cada una de esas etapas y las diferentes relaciones que ellas guardan entre sí, mas se cuidará a toda costa, bajo el pretexto que sea, de sospechar a un artista cualquiera fuera o por encima del único Dios Creador, de quien procede todo (25,2).

b) *Pequeñez del hombre frente a la grandeza infinita del Creador (25,3-4)*

No tiene nada de extraño que en una búsqueda, que tiene por objeto a Dios y su obra, queden sin respuesta multitud de preguntas.

Dios está, en efecto, infinitamente por encima de este ser sacado de la pura nada que es el hombre, quien, aun cuando haya recibido ya la gracia del Espíritu Santo, no la ha recibido más que de una manera «parcial» y no es todavía igual a su Creador, como lo será más adelante, cuando le vea cara a cara y participe de todos sus secretos.

Por tanto ocurre que, durante mucho tiempo, el hombre no hace más que progresar hacia ese estado perfecto, y no puede menos de ignorar una infinidad de cosas, cuyo conocimiento está reservado a Dios (25,3).

En lugar de no aceptar del Verbo más que la humilde ciencia a la que su estado presente les permite acceder, los herejes, en el colmo de su locura, pretenden rebasar al Dios Creador —insuperable por esencia— y elevarse hasta un Dios Superior, que solamente ellos serían del tamaño adecuado para alcanzar (25,4).

c) *Superioridad de un amor ignorante sobre una ciencia orgullosa (26,1)*

Esta actitud de los herejes inspira a Ireneo una página admirable de vigor, en la que, haciéndose eco de una palabra de Pablo (I, Cor.8,1), fustiga una falsa ciencia, que no hace más que hinchar de orgullo, y coloca por encima de ella a un humilde amor, que acepta no conocer más que a Cristo Crucificado.

Notamos en esta página, donde Ireneo desprecia enérgicamente el orgullo gnóstico, que no trata de repudiar el conocimiento como tal. Sino al contrario, porque, allí donde Pablo dice simplemente: «La ciencia hincha», Ireneo en el comentario que hace de esta palabra, distingue muy claramente un verdadero conocimiento de Dios, que procede del amor y conduce al amor aquél mismo amor que Pablo poseía más que cualquiera — y una supuesta ciencia, que no conduce más que al orgullo y al desprecio de Dios.

d) Investigaciones erróneas (26,2-3)

Para justificar sus especulaciones, los gnósticos invocan la Palabra del Señor: «Buscad y hallaréis» (Mat. 7,7). Mas, les contesta Ireneo, ¿esta palabra les autoriza a emprender la búsqueda de cualquier cosa? Con el pretexto de que están contados los cabellos de nuestra cabeza ¿se van a poner ellos a contar los cabellos de todas las cabezas, para poder especular sobre los números así obtenidos? O, con el pretexto de que ningún pájaro cae sin la voluntad del Padre ¿van a tratar de contar todos los que caen cada día, para poder levantar unos sistemas sobre los números así obtenidos? O, más aún, con el pretexto de que Dios sabe el número de granos de arena de la tierra y el número de estrellas que hay en el cielo, ¿van a intentar en vano hacer su enumeración? Evidentemente, ha sido éste un conocimiento de cosas, que Dios no ha juzgado útil para nosotros: un hombre sensato comprende que debe tolerarse el desconocimiento de cosas que rebasan nuestro conocimiento.

e) Investigaciones verdaderas (27, 1-3)

En cambio, un hombre sensato se aplicará con todo ardor a conocer lo que Dios se ha dignado poner a nuestro alcance. ¿Qué es esto? Es ante todo, responde Ireneo, el mundo que nos rodea y del que formamos parte: por todo lo que nos ofrece a nuestra mirada, atestigua que es obra de un solo Dios Creador y Ordenador. Después y sobre todo, son las Escrituras que Dios nos ha dado: donde se trata de los profetas y de los Evangelios. Ellas nos enseñan, por medio de toda una serie de textos, que no ofrecen ninguna ambigüedad, que un solo Dios ha hecho todas las cosas sin excepción por medio de su Palabra todopoderosa. Tal es la doble roca sobre la que se apoya nuestro conocimiento de Dios y de su economía salvífica.

Mas, al lado de estos datos indudables, el mundo y la Escritura nos ofrecen también unas indicaciones menos claras, susceptibles de orientar nuestra investigación en direcciones múlti-

ples: Es esto, lo que Ireneo volviendo a tomar un término usado ya más arriba (cf. II, 10,1-2; II,20,1), llama aquí «las parábo^{la}s». Los herejes hacen muchísimo caso de estas indicaciones, mas o menos oscuras que creen descubrir en el mundo y en las Escrituras; estas distintas clases de indicaciones emanan, según ellos, del «Padre» que trasciende, y han sido sembradas por él aquí y allí, en la obra del Demiurgo, como otros tantos vestigios, susceptibles de revelar el mundo de arriba a aquellos hombres, que sean capaces de interpretarlos correctamente. Ireneo rechaza de la manera más categórica una tal dicotomía: ya se trate del mundo o de las Escrituras, emana todo del único Dios Creador y si, en este libro doble de la revelación divina, se encuentran unos elementos, cuya interpretación puede ser problemática, se deberá comprenderlos a la luz de lo que se halla enseñado claramente, a saber, precisamente la unicidad del Dios Creador de todas las cosas, y Autor de la Salvación del hombre. Si se procede de esta manera, insiste Ireneo, no sólo se evitará el riesgo de las interpretaciones erróneas, sino que las parábo^{la}s serán comprendidas de la misma manera que todos, y el único «cuerpo de la verdad» verá respetada por todos su integridad armoniosa; si, por el contrario, como hacen los herejes, se pretende partir de «parábo^{la}s», susceptibles de interpretaciones diversas, y fundar en ellas su búsqueda de Dios, queda la puerta abierta a toda clase de fantasías de la imaginación y habrá tantas opiniones contradictorias, como individuos haya, y creerán todos estar en posesión de la verdad.

f) *Reservar a Dios el conocimiento de las cosas que nos superan (28,1-3)*

Sacando entonces la conclusión de todas las consideraciones que preceden, Ireneo es... llevado a formular de nuevo el programa de una auténtica reflexión teológica o, si se prefiere, de una investigación del verdadero contenido de las Escrituras divinas. Se apoya todo en esta verdad fundamental, atestiguada claramente a través de toda la Escritura: Un solo Dios y Padre, des-

pués de haber creado el mundo y al hombre al principio, no ha cesado ni cesa de acompañar al hombre, a todo lo largo de su historia, encaminándole día tras día, hacia su salvación, haciéndole crecer sin cesar en su amor, hasta el día en que, estando el hombre maduro para una vida incorruptible, pueda Dios introducirle en su propia morada y le ponga en posesión de sus propios bienes divinos. Tal es el contenido global de las Escrituras, a partir de lo cual se esforzará por resolver todas las cuestiones particulares, que podrán ocultar esas mismas Escrituras (28,1).

Y si en el curso de esta investigación, se encuentra tal o cual cuestión, a la que la Escritura no da respuesta, no se pondrá en seguida en tela de juicio la doctrina fundamental, que se acaba de recordar, sino que se reservará a Dios el conocimiento de lo que él no ha juzgado útil de enseñarnos al presente.

Por otra parte no es de extrañar —que exista en nosotros esa ignorancia en multitud de cosas de la Escritura— porque también, en este mundo creado que nos rodea, existe una multitud de fenómenos naturales, cuya explicación se nos escapa: como las crecidas del Nilo, la migración de las aves, el flujo y el reflujo del mar etc. (28,2).

Si reservamos a Dios el conocimiento del por qué de estos fenómenos naturales, con más razón debemos estar dispuestos a reservarle el conocimiento de los misterios divinos, que él no se ha dignado revelarnos en las Sagradas Escrituras: porque —Ireneo incluye aquí la eternidad misma—, dada la infinita trascendencia del Creador con respecto a la creatura, es necesario «que sea siempre Dios el que enseña y sea siempre el hombre el que sea el discípulo de Dios». Por tanto siempre, incluso en la vida del cielo, permanecen en el hombre la fe, la esperanza, y la caridad; porque siempre, incluso cuando el hombre vea a Dios cara a cara, tendrá que aprender de Dios cosas nuevas secretas. Se habrá notado la importancia de esta página en la polémica antignóstica: al encuentro del orgullo gnóstico, Ireneo define aquí, de una manera especialmente vigorosa, el carácter de receptividad que

posee la actitud cristiana frente a la absoluta gratuitad del amor de Dios (28,3).

g) *Los herejes no admiten que haya algo reservado a Dios (que sepa Dios algo que nosotros desconocemos) (28,4a)*

Ireneo va a estigmatizar este orgullo de los gnósticos en el último desarrollo de su trabajo: su ceguera y su locura provienen, dice él, de que, olvidando sus limitaciones de criaturas, rehusan reservar lo que sea al Dios que los ha creado. Ireneo muestra entonces cómo se verifica esta actitud gnóstica a propósito de tres cuestiones fundamentales.

La primera de estas cuestiones se refiere a lo que podemos llamar: la vida íntima de Dios y, más en particular, a la generación del Verbo por el Padre. Esta vida íntima de Dios, la conciben los Valentinianos bajo la forma de una serie de emisiones, hechas a partir del Padre y acabando en la constitución de un Pleroma de entidades divinas o Eones; siendo todos de la misma naturaleza espiritual, estos Eones forman un conjunto jerárquico, cuya perfección va decreciendo, a medida que se van alejando del Padre; el Verbo es uno de estos Eones: ha salido del Entendimiento, el cual, a su vez, ha salido del Padre. Tal es la manera como los valentinianos se representan el mundo divino. Volviendo brevemente a lo que ha desarrollado largamente con anterioridad (cf. II, 13,3-8), muestra Ireneo lo que tal concepción tiene de tosco antropomorfismo. En el hombre, ser compuesto de partes, es lícito distinguir: la persona que obra, la inteligencia con la que reflexiona y la palabra por medio de la cual el entendimiento expresa el pensamiento, que ha concebido dentro de sí.

Mas en Dios, que es totalmente simple, no podrá haber distinciones de esta suerte; Dios es todo entero Entendimiento y todo entero Palabra, como es todo entero toda perfección; dicho de otra manera, el Entendimiento divino es idéntico a la Realidad divina y el Verbo divino es idéntico a esta misma Realidad divina. Se podrá notar el vigor con que Ireneo afirma, una vez más, la total simplicidad del Ser divino, en que no se puede encontrar

composición de ninguna clase. ¿Se sigue de ello que Ireneo destruye la distinción personal del Padre y del Verbo y la generación del Verbo por el Padre? De ninguna manera sino que, así como una tal generación es indudable, atestiguada por las Escrituras, así, intenta precisar Ireneo, el modo de esta generación es inaccesible a todo entendimiento humano, incluso a todo entendimiento angélico, tan elevado como sea: porque se trata de un secreto conocido sólo por el Padre, que ha engendrado y por el Hijo, que ha nacido. Nosotros no sabremos insistir bastante sobre la gran importancia teológica de esta página de Ireneo, demasiadas veces mal comprendida: sin las fórmulas técnicas, que no vendrán hasta más adelante, tenemos ya elaborada con mucha lucidez la doctrina de la unidad de la «naturaleza» divina en la distinción de las «personas» (28,4-6).

La segunda cuestión está muy brevemente evocada por Ireneo: se refiere al origen de la materia. Los valentinianos identificando la materia con el mal, le asignan como su origen a un desorden sobrevenido al interior mismo del Pleroma divino, desorden que se manifiesta después fuera del Pleroma, en toda una serie de episodios en cascada: formación de la «Madre» producción del Demiurgo, organización del mundo, etc. Saliendo al paso de estas fantasías, Ireneo hace fijarse a los herejes en los datos de la Escritura: afirma ésta claramente que todo lo que existe fuera de Dios, incluida la materia, de que está hecho nuestro mundo, ha recibido de Dios la existencia misma, mas no nos dice ella nada sobre el comienzo de una producción semejante y debemos reservar a Dios el conocimiento de este misterio (28,7a).

La tercera cuestión se refiere al misterio del pecado y de la libertad. En general, y abstracción hecha de algunas divergencias, piensan los Valentinianos que, si los hombres son buenos o malos, lo son por naturaleza, los unos infaliblemente elegidos y los otros inevitablemente condenados al anonadamiento, Ireneo llama también aquí a los herejes a la humildad. Esto es lo que enseñan las Escrituras, que Dios ha conocido de antemano las trasgresiones futuras, y que ha preparado para los trasgresores un

fuego eterno; mas, por qué unos seres han trasgredido y otros no, es un misterio que debemos saber reservar al conocimiento de Dios, a ejemplo del Señor que no ha temido reservar al Padre sólo, con exclusión del Hijo mismo, el conocimiento del día y de la hora del juicio (28,7b-9).

Así acaba la tercera parte del libro II, dedicada a refutar las especulaciones ptolomeas y marcosianas, que se refieren a los números, nombres y sílabas, en los que los herejes pretenden descubrir la oscura revelación de un mundo superior. Acaba su refutación con una larga demostración, en que denuncia sin miramientos el orgullo gnóstico y subraya la urgencia de una humilde docilidad a la enseñanza de Dios. Algunas de estas páginas de Ireneo son de las más sugestivas de toda su obra.

CUARTA PARTE

REFUTACIÓN DE LAS TESIS VALENTINIANAS QUE SE REFIEREN A LA CONSUMACIÓN FINAL Y AL DEMIURGO (29-30)

Las dos primeras partes han estado dedicadas a la refutación de lo que podemos llamar el «sistema» valentiniano y, más concretamente, las tesis principales que constituyen como el armazón de ese sistema: la existencia de un Pleroma divino, superior al Dios Creador, emisiones sucesivas de Eones, que acaban en la constitución de ese Pleroma, la pasión del último Eón, las transformaciones de la simiente sembrada por la «Madre», con el desconocimiento del Demiurgo, en el alma de los valentinianos. A propósito de cada una de estas piezas maestras del sistema, Ireneo ha mostrado largamente las contradicciones e incoherencias de que están llenas y que bastan para hacerlas inaceptables para todo hombre que reflexiona.

En la tercera parte, dejando la crítica del sistema propiamente dicho, ha mostrado Ireneo la nulidad de los apoyos, que

los herejes buscan en favor de este sistema, bien sea en las divinas Escrituras, bien sea en las realidades de nuestro mundo visible: Así cuando los herejes piensan hallar, en las Escrituras o en la Creación, los números que corresponden a su Pleroma o a los acontecimientos, que han tenido lugar en él, no solo no hacen más que proceder a unas manipulaciones arbitrarias, sino que contradicen a la vez la enseñanza más clara, que Dios nos da por medio de esas Escrituras y de esa creación.

Parecerá que, después de todo esto, Ireneo ha terminado con la refutación de las tesis valentinianas. Sin embargo, antes de poner el punto final a esta refutación, estima útil abordar todavía dos puntos especiales del sistema valentiniano: se trata de la tesis relativa a la suerte final de las tres naturalezas o substancias y de la tesis relativa a la naturaleza psíquica del Demiurgo. Por eso viene esta cuarta parte, mucho más breve, y que por medio de la tercera se une lógicamente a las dos primeras.

1. El destino final de las tres naturalezas o substancias (29,1-3)

La tesis herética, a que se refiere aquí Ireneo, ha sido expuesta con detalle en la «Gran Reseña» del libro I (cf. I, 7, 1-7,1). Ella trata del destino final de las diversas naturalezas o substancias. Según esta tesis las chispas espirituales, que constituyen el verdadero «yo» de los valentinianos, se desprenderán finalmente de sus envolturas psíquica e hylica, para volver al Pleroma, su lugar de origen.

Por el contrario, los cuerpos, a causa de su naturaleza hylica, desaparecerán en el fuego. En cuanto a las almas, según la lógica del sistema, irán a parar al Intermediario, su lugar connatural, para disfrutar del descanso en compañía del Demiurgo. Sin embargo, por una curiosa falta de lógica, los valentinianos subordinan el destino final de las almas a su comportamiento: Solamente aque-

llas, que hayan obrado el mal, compartirán el destino de la naturaleza hylica, a la que voluntariamente serán asimiladas.

A esta concepción opone Ireneo una crítica triple:

1. Si los herejes profesan que las almas se salvan, no por el hecho de ser almas, sino porque han practicado la justicia, estarán obligados a admitir que los cuerpos deben tener parte también en la salvación, porque, también ellos han tenido parte en la práctica de esa justicia. E Ireneo insiste en esa indisociabilidad del cuerpo y del alma en la práctica de la justicia, indisociabilidad en que ve él el argumento más convincente en favor de la doctrina de la resurrección de los cuerpos; porque, si es el hombre todo entero cuerpo y alma, el que camina hacia Dios, por medio de la práctica de la justicia, es necesario también: que sea el hombre, todo entero, el que tenga parte en la vida eterna de Dios, o dicho de otro modo, que nuestros cuerpos mismos, por medio de la resurrección, accedan a la vida inmortal e incorruptible (29,1-2).

2. Más aún, cuando los valentinianos no admiten el acceso al lugar del Intermediario más que a las solas almas justas, introducen una contradicción en el seno de su sistema: en efecto, si la substancia espiritual, toda entera, está destinada, por el mero hecho de ser espiritual, a regresar al Pleroma, y si la substancia hylica, toda entera, está destinada de la misma manera a desaparecer, no hay razón para que la substancia psíquica no vaya también, toda entera, al lugar del Intermediario con el Demiurgo (29,3a).

3. Esto no es todo. ¿Cuál es esa supuesta substancia espiritual que constituye el verdadero «yo» de los valentinianos y que está destinada a volver al Pleroma? En realidad, el hombre se compone de dos elementos, y únicamente de dos: su alma dotada de entendimiento y capaz de pensar, y un cuerpo de carne. Si, como quieren los valentinianos, el cuerpo desaparece en el fuego y el alma va al lugar del Intermediario, ya no queda nada del hombre que pueda entrar en el Pleroma (29,3b).

2. La naturaleza supuestamente psíquica del Demiurgo (30,1-9)

Si la doctrina valentiniana relativa al destino final de las tres naturalezas se revela llena de incoherencias, la que se refiere a la naturaleza psíquica del Demiurgo no es menos absurda. Se sabe en efecto que los valentinianos identifican su verdadero «yo» con el elemento espiritual que se jactan de poseer en sí, no vacilan en colocarse por encima del Demiurgo, del que afirman ser de naturaleza psíquica y en el que no quieren ver más que al ordenador presuntuoso y limitado de nuestro mundo material (cf. 1,5,1-4).

a) *Superioridad del Demiurgo probada por sus obras (30,1-5)*

Una presunción así de los herejes llena de indignación a Ireneo.

Partiendo de esta verdad de sentido común, de que aquél que es superior se muestra tal por sus obras y no por fanfarronadas gratuitas, establece una comparación entre los valentinianos y el Creador del universo. Y, para que la argumentación sea más convincente aún, acepta situarse en el terreno mismo de sus adversarios: suponiendo incluso, dice en substancia, que el Dios Creador no sea más que el instrumento, por medio del cual el Salvador y la Madre hayan hecho el mundo, ¿dónde está la superioridad auténtica? De una parte está aquél, por cuyo medio han sido establecidos los cielos, consolidada la tierra, suspendidas las estrellas, sembradas todas las maravillas de que está lleno el universo, producidos todos los seres vivientes, que hay bajo el cielo — incluídos los herejes mismos— y todos aquellos que están sobre el cielo. Por otra parte están los valentinianos, de los que no se sabe que el Salvador o la «Madre» se hayan servido nunca, para hacer cualquier clase de creación. Esta simple constatación ¿no basta para mostrar cuán ridícula es la pretensión de los herejes y, aun cuando el Demiurgo no sea más que lo que ellos pretenden, cuán por debajo de él están? (30,1-3).

Porque, insiste Ireneo, si, para realizar una creación, cualquiera que sea, a imagen de las realidades del Pleroma, la «Madre» ha utilizado al Demiurgo, más que su propia simiente, es simplemente porque el Demiurgo era un instrumento apto para realizar las intenciones de la «Madre», en tanto que la simiente en cuestión no era buena para nada. Será en efecto un hecho enteramente impensable que un artista, digno de este nombre, venga a rechazar un instrumento excelente, para utilizar uno malo (30,4-5).

b) *El Demiurgo, autor de los seres espirituales (30,6-8)*

Quizás los herejes digan que el Demiurgo no ha creado más que seres materiales, es decir, el cielo visible y todo lo que está debajo de él; en tanto que la simiente de la «Madre», que es esencia espiritual, ha hecho los seres espirituales, que están situados sobre el cielo: Principados, Potestados, Ángeles, Arcángeles, etc. A esto opone Ireneo primeramente el testimonio formal de las Escrituras, mencionado ya anteriormente, según el cual todas las cosas sin excepción, tanto las invisibles como las visibles, han sido hechas por el único Dios Creador. Por lo demás, nota él, si los valentinianos hubieran creado a los ángeles y demás seres espirituales, deberían ser capaces de revelar su naturaleza, su número y su organización, lo cual no son ellos capaces de hacer (30,6).

Para demostrar que los seres espirituales son también ellos obra del Dios Creador, Ireneo desarrolla después una argumentación, que se basa en el testimonio de Pablo. Este, en efecto, evocando las revelaciones más altas, de que ha sido favorecido, refiere: cómo él fue trasportado hasta el tercer cielo, y cómo entendió allí palabras espirituales, que no es posible expresar con palabras humanas (cf. II Cor. 12,2-4). Ahora bien, señala Ireneo, esta declaración de Pablo aparecería como desprovista de sentido, si admitiéramos la tesis valentiniana de que el tercer cielo, residencia del Demiurgo psíquico, está situado muy por debajo de él: porque, para poder beneficiarse de las revelaciones espiri-

tuales, Pablo hubiera debido, según la teoría valentiniana, rebasar al Demiurgo y elevarse por lo menos hasta el Intermediario, lugar de residencia de la «Madre». Por tanto, si la declaración de Pablo tiene sentido, hay que admitir que los cielos contienen unos seres espirituales y que aquél, que ha creado los cielos, ha creado también los seres espirituales que residen allí. Y si Éste es el que ha creado los seres espirituales, prosigue Ireneo, se concluirá que no puede ser de ninguna manera de naturaleza psíquica, como quieren los herejes, sino que tiene que ser necesariamente de naturaleza espiritual, dicho de otra manera, que es aquel mismo de quien el Evangelio dice que es «Espíritu» (cf. Jn. 4,24) (30,7-8).

c) *Conclusión: El Dios Creador es el único Dios verdadero (30,9)*

Así, aun cuando no se viera en el Dios Creador más que el instrumento por medio del cual el Salvador o la «Madre» hubieran hecho el mundo, se debería de sublevar ya contra la pretensión de los herejes de remontarse sobre aquél que es su Creador. Mas, se apresura en añadir Ireneo, el Dios Creador no es este instrumento, que pretenden los herejes, porque el Creador es Aquél que por iniciativa propia y libremente ha hecho de la nada todo lo que existe fuera de él.

E Ireneo concluye la presente sección, así como la refutación de las tesis propiamente valentinianas, que han sido el objeto de las cuatro primeras partes del libro II, por medio de un himno a la gloria de Aquél que es «el único Dios, el único todopoderoso y el único Padre». Él ha creado, hecho y ordenado todas las cosas visibles e invisibles, por su sola Palabra, y por su sola Sabiduría; Él está sobre todas las cosas, y no existe nada que esté sobre él, ojalá no vaya contra los herejes y contra todo lo que éstos han podido gratuitamente imaginar.

Él es el que, después de haber modelado al hombre, no ha cesado ni cesa de acompañarle en su camino: Él es Aquél a quien han conocido los Patriarcas, que ha anunciado la ley, y Aquél a quien han predicado los profetas, Aquél que se ha hecho visible

en Cristo, Aquél a quien han enseñado los apóstoles y que es el objeto de la fe de la iglesia. Por medio de su Verbo, que es su Hijo y que está desde entonces siempre con él se revela no solo a los hombres, sino también a los ángeles y a las Potestades celestes, en una palabra, a todos los que él quiere revelarse. Tal es el Dios que Ireneo entiende vengar de las blasfemias de los herejes.

QUINTA PARTE

REFUTACIÓN DE ALGUNAS TESIS NO VALENTINIANAS (31-35)

Con el capítulo precedente se acaba la tarea que Ireneo se había fijado en el prefacio del libro, a saber, la refutación de las principales tesis de la escuela valentiniana, en particular las de Ptolomeo y de Marcos el Mago.

Al hablar de esta escuela valentiniana, que aparece, a los ojos de Ireneo, como el resultado y una especie de recapitulación de todas las herejías anteriores, hay que decir que el obispo de Lyon ha tenido la sensación de que al refutarla, ha refutado a la vez a todas las herejías.

Por tanto hubiera podido terminar aquí el libro II. Sin embargo, temeroso de dejar algún resquicio al error, juzga conveniente volver sobre algunas tesis más particulares, propias de sistemas anteriores a la herejía valentiniana: ésta es la razón de esta quinta parte, dedicada a refutar esas tesis.

1. Preámbulo (31,1)

Antes de abordar esta refutación, Ireneo comienza por mostrar cómo su refutación de las principales tesis valentinianas valía ya contra las demás herejías. Así, al refutar la tesis, según la cual nuestro mundo material está fuera de la esfera del Dios Supremo,

ha refutado a Marción, Simón, Menandro y a todos aquéllos, que han profesado una doctrina semejante. De la misma manera, al refutar la tesis según la cual nuestro mundo, perteneciendo todo a la esfera del Dios Supremo, con todo no ha sido hecho por él, ha refutado a Saturnino, Basílides, Carpócrates y a los «gnósticos»: Así también, al mostrar la vaciedad de la tesis relativa a las emisiones de los Eones y a una deficiencia ocurrida en su seno, ha refutado a Basílides y a los gnósticos. En una palabra, al mostrar que el Dios Creador es el único Dios verdadero, ha derribado por su base a todos los sistemas que, después de Simón Mago, han pretendido descubrir a un Dios Superior al Creador.

2. Tesis de Simón y de Carpócrates (31,2-34,4)

a) *Prácticas mágicas (31,2-3)*

Después de esta llamada general, Ireneo aborda algunos puntos concernientes más particularmente a Simón Mago y a Carpócrates. Se propone ciertamente refutar sus doctrinas, mas, como estos heresiarcas son conocidos sobre todo por sus prácticas mágicas, es sobre ellas sobre las que realiza ante todo su examen.

Ireneo no niega que estos heresiarcas, así como sus discípulos, hayan podido o puedan, aún ahora, realizar algunos prodigios más o menos espectaculares; mas, es preciso observar que tales obras no son realizadas por el poder de Dios y que, lejos de ser de alguna utilidad para los hombres, no sirven más que para engañarlos y perderlos. Ocurre de manera totalmente diferente en la Iglesia, donde el poder de Dios está obrando continuamente; para dar vista a los ciegos, oído a los sordos, salud a los enfermos y algunas veces también vida a los muertos, en una palabra, para venir misericordiosamente en ayuda de los hombres y proporcionarles ya en esta vida el comienzo de su salud. Esta simple comparación es suficiente para mostrar de qué lado está la mentira y de qué lado la verdad.

b) *Supuesta necesidad de entregarse a todas las actividades posibles (32,1-2)*

Después de las prácticas mágicas, vienen las costumbres licenciosas (cf. I,23,3-4). Este libertinaje moral es propio de los Simoníacos (cf. I, 23,3-4) y, más aún, de los Carpocratianos, que profesan que se deben realizar todas las acciones posibles, incluso malas, ya sea en una sola vida humana, ya sea en muchas vidas sucesivas, si se quiere franquear el territorio propio de los Poderes planetarios después de la muerte y llegar al Dios Supremo situado por encima de ellos (cf. I, 25,4).

Profesando una teoría así, contesta Ireneo, los Carpocratianos se contradicen a sí mismos. En efecto, atribuyen por una parte a Jesús el título de Maestro, el más excelente de todos (cf. I, 25,1); y, por otra, vuelven la espalda a la enseñanza más clara y más constante de ese mismo Jesús; que, no contento con condenar el adulterio, el homicidio y toda clase de injusticia o violencia, prohíbe incluso el deseo y el pensamiento de esos mismos actos, y opone de la manera más clara posible el destino final de los justos, introduciéndolos en el reino de su Padre, y de los injustos, enviándolos al fuego eterno (32,1).

Los Carpocratianos se contradicen también de otra manera. Afirman que hay que dedicarse a todas las actividades y comportamientos posibles. Mas, en realidad no se les ve nunca dedicados a actividades virtuosas y, menos aún, tratando de abrazar toda clase de actividades humanas dignas de estima, como: disciplinas teóricas, artes prácticas, y otras profesiones imnumerables; por el contrario, se sumergen en los placeres, la lujuria y todas las vilezas. Se condenan a sí mismos, según su doctrina, porque les falta todo lo que ellos mismos han declarado necesario para la salvación (32,2).

c) *Supuesta superioridad sobre Jesús (32,3-5)*

En la reseña dedicada a Carpócrates, Ireneo ha señalado expresamente que algunos de sus discípulos, invocando un

parentesco con Jesús, no temen considerarse como iguales, e incluso superiores a él (cf. I, 25,2). Es ésta una afirmación que Ireneo se propone refutar aquí.

A este fin, establece una comparación entre las obras de Jesús y las de los herejes. Jesús ha realizado una serie de milagros para el provecho de los hombres; en tanto que los prodigios obrados por los herejes no revelan, tal como se ha visto ya, más que cosas de magia y de engaño.

Mas aún, Jesús resucitó de entre los muertos y ascendió a los cielos, a la vista de sus discípulos; mientras que jamás resucitó ni uno solo de los herejes después de su muerte, ni se manifestó a nadie (32,3).

Y esto no es todo. El poder del Señor resucitado no cesa de manifestarse en su Iglesia, ya que por medio de la invocación del nombre de Jesús, crucificado en otro tiempo bajo Poncio Pilato, sus discípulos auténticos: expulsan los demonios, predicen el porvenir, curan las enfermedades, resucitan muertos y distribuyen gratuitamente lo que, ellos gratuitamente reciben de Dios. No hay nada parecido entre los herejes, porque no se ha visto jamás que haya sido curado nadie por la invocación del nombre de Simón, de menandro, de Carpócrates o de cualquier otro (32,4-5).

d) Supuesta transmigración de las almas (33,1-4,1)

Los Carpocratianos, tal como acabamos de ver, profesan la doctrina de la metempsícosis, por lo menos en el sentido de que las almas son obligadas a pasar de cuerpo en cuerpo en existencias sucesivas, tan largo tiempo como sea necesario, para todas las formas posibles de actividad (cf. I, 25,4).

Si las almas, contesta Ireneo, hubieran vivido ya una o más vidas anteriores, ¿no deberían acordarse de lo que han hecho? Sería esto tanto más indispensable cuanto que, según la tesis Carpocratiana, ellas vienen a este mundo precisamente para realizar lo que dejaron de realizar en el curso de sus vidas anteriores; ¿cómo sabrán ellas lo que les falta por hacer, si no se acuerdan nada de lo que han hecho ya? Por otra parte, un olvido semejan-

te ni parece posible: porque si el alma, al despertar, se acuerda de lo que ha visto en un instante durante el sueño, con más razón debería acordarse de lo que ha visto en el curso de toda una existencia anterior (33,1).

Hablar, como lo hace Platón, de un brebaje del olvido, que las almas toman en el momento de entrar en esta vida, es afirmar una cosa imposible de probar, porque, por definición, ese brebaje haría olvidar todo, incluso el brebaje mismo (33,2).

Afirmar que es el cuerpo el que provoca ese olvido es más absurdo todavía, porque, en ese caso, el alma sería incapaz de acordarse de nada: en el mismo instante, por ejemplo, en que el ojo se apartara de un objeto, sería éste olvidado totalmente. En realidad no es el cuerpo el que tiene dominio sobre el alma, sino que es el alma la que tiene dominio sobre el cuerpo, es como si el alma, unida al cuerpo, estuviera más o menos dificultada, por el hecho de que su prontitud se mezcla con la lentitud del cuerpo, un poco a la manera en que la prontitud del espíritu de un artista es más o menos dificultada, por la lentitud del instrumento de que se sirve para realizar una obra de arte (33,3-4).

Si el alma no posee ningún recuerdo de una existencia anterior, concluye Ireneo, es porque no ha estado nunca —ni estará— en ningún otro cuerpo más que en aquél que al presente es el suyo. Y se verá la realidad de la enseñanza de la Escritura sobre las retribuciones últimas: cuando la resurrección general, aquéllos, que resuciten para la vida, tendrán su propio cuerpo y su propia alma, unidos al Espíritu, que cada uno por su parte habrá recibido de Dios, y con el que le alabarán; en cuanto a aquéllos, que resuciten para el castigo, tendrán también ellos su propio cuerpo y su propia alma, pero privados de ese Espíritu de Dios, que han rechazado ellos culpablemente (33,5).

Esta conclusión referente a lo absurdo de la doctrina de la metempsícosis, a la que conduce un poco de reflexión, está totalmente confirmada por la enseñanza del Señor. Este al relatar detalladamente la historia de Lázaro y del rico malvado, y al describir el destino del uno y del otro después de su muerte, muestra

claramente que las almas, lejos de pasar a otros cuerpos, guardan la huella del cuerpo que han animado aquí abajo y se les asigna, desde antes de la resurrección general y el juicio, la mansión que han merecido (34,1).

e) *Supuesta mortalidad de las almas (34,2-4)*

Después de su refutación de la doctrina de la metempsícosis, Ireneo juzga útil encontrar una objeción, que vaya en contra del espíritu de más de un hombre cultivado de su tiempo: ¿cómo un ser que ha comenzado a existir, en este caso el alma humana, es posible que no tenga su fin? Un adagio filosófico indiscutible dice, en efecto, que sólo lo que no ha tenido comienzo no tiene tampoco fin; luego, si el alma ha comenzado con el cuerpo, debe también necesariamente acabar con él. No se trata aquí de una doctrina herética particular: se buscaría en vano, en las reseñas del libro I, tal cual es, esta tesis en cuestión. Se trata más bien de una objeción, que surge bastante espontáneamente en este lugar y a la que Ireneo desea responder a continuación.

La respuesta de Ireneo consiste en rebasar el horizonte empírico en que se mantiene encerrada, a fin de cuentas, toda la filosofía antigua, para elevarse a aquél de la fe en un Dios, que da el ser a todas las cosas sin excepción. A esta luz de la fe, Dios es el único que aparece sin comienzo ni fin, siendo el único que se encuentra después perfecto para siempre; en cuanto a todos los demás seres distintos de él, cualesquiera que sean, reciben de él el comienzo de su existencia, y la conservan después el tiempo que Dios lo quiera; por tanto no sólo durante toda la eternidad, si tal es la voluntad del Donador. Hay que subrayar que, para esta respuesta, Ireneo no hace más que deshacer una dificultad. La objeción pretendía concluir que era imposible una duración sin fin en un ser que había tenido un comienzo: Ireneo se contenta con manifestar que, en la perspectiva de una creación de todas las cosas por Dios no existe ninguna imposibilidad, porque todo depende de Dios, que da a todos los seres la existencia, que él quiere (34,2).

Lo que Ireneo dice después no añade nada nuevo a esta respuesta, pero ilustra por medio de ejemplos.

En primer lugar, el don de la simple existencia, que podemos llamar psíquica o natural: a todos los seres que saca de la nada: se trata de nuestro mundo material como tal y de las almas y espíritus angélicos, a éstos da Dios ante todo el comienzo de su existencia, después los conserva para siempre en esa existencia que les ha dado.

En segundo lugar, el don de la vida del Espíritu, con cuyo objeto ha sido creado el hombre: esta vida, que no tiene su origen en nosotros ni en nuestra naturaleza, Dios la hace surgir primariamente en el hombre, por un puro don de su gracia; después la conserva para siempre en los que no rechazan, por una ingratitud culpable, el don que han recibido. Tanto en un caso como en otro se halla un proceso idéntico: inicialmente una existencia o una vida son dadas por Dios, después conservadas eternamente por él. Así es deshecha la objeción presentada en la presente sección (34,3-4).

3. Tesis de Basílides sobre el gran número de cielos (35,1)

Se ha visto en la relación del Libro I, dedicada a Basílides, que este había imaginado entre el Dios supremo y sus emanaciones de una parte, y nuestro mundo por otra, 365 cielos que habían sido engendrados sucesivamente los unos de los otros (cf. I, 24,3).

Ireneo ha hecho crítica ya de esta tesis propia de Basílides (cf. II, 16,2-4).

Ireneo vuelve aquí con mayor brevedad sobre ella, para subrayar el carácter totalmente arbitrario del número indicado: como no tiene ninguna razón para detenerse en ese número, mejor que en otro, Basílides debe, si quiere ser lógico con su concepción de cielos derivando los unos de los otros, admitir que una producción así de cielos tiene lugar después siempre, tendrá lugar

eternamente, dicho de otra manera, que el número de cielos es infinito.

4. Tesis de los «gnósticos» sobre la pluralidad de los dioses (35,2-3)

Ireneo aborda, para terminar, una tesis propia de algunos herejes que, en el libro I, ha designado con el nombre de «gnósticos».

Según ellos, el Dios-Demiurgo habrá constituido con otros seis dioses, salidos de él, una «Santa Hebdomada» que comprende: Jaldabaot Jao, Sabaoth, Adonai, Elohim, Hor y Astaphese (cf. I, 30,5). A lo largo del Antiguo Testamento, cada uno de estos siete dioses se habrá escogido sus propios profetas de entre el pueblo judío, de tal manera que ellos prediquen cada uno a su propio Dios, diferente de los demás (cf. I, 30,10-11).

Para mostrar en los libros siguientes, que todos los profetas no han predicado más que a un solo Dios, Creador de todas las cosas, Ireneo se limita aquí a establecer que los diversos vocablos que figuran en las Escrituras, tales como: Elohim, Adonai, etc., no designan seres diferentes, como pretenden los «gnósticos», sino a un solo y mismo Dios, Creador y Señor de todas las cosas.

Sin seguir en todo a Ireneo en lo referente a sus definiciones y explicaciones, le daremos razón en lo esencial de su argumentación.

Conclusión

«Un solo Dios y Padre que contiene todas las cosas y da el ser a todas ellas» (II, 35,3): tal es la perspectiva sobre la que acaba el libro II. A todo lo largo de él, en efecto, Ireneo ha puesto en claro las contradicciones e incoherencias de toda clase, que hacen inaceptable, para un hombre sensato, la tesis de los que, de cualquier manera que sea, rebajan al Dios Creador al rango de

Demiurgo subalterno y pretenden descubrir, por encima de él, a otro Dios o mundo divino, el único realmente trascendente y sin relación con nuestro mundo material: mostrando lo absurdo de esta tesis, sobre la que descansan todos los sistemas dualistas, descritos en el libro I, Ireneo ha desempeñado el papel de autor terreno de la gran verdad fundamental proclamada: por los apóstoles, por Cristo, por los Profetas y por la Ley: un solo y mismo Dios Padre es el Creador de todas las cosas.

Además ha establecido ya, al menos de manera sumaria, esta verdad fundamental, citando algunos textos, los más explícitos, del Antiguo y del Nuevo Testamento (cf. II, 2, 5-6), sin referirse a las alusiones escriturarias esparcidas por todo el libro.

Mas no puede quedar ahí.

Le queda por desarrollar toda entera esta verdad fundamental, tal como se expresa a través de las divinas Escrituras, con su inagotable riqueza de contenido. Aparecerá entonces que toda la historia de la salvación no es, a fin de cuentas, más que la obra de un único Dios y Padre, que obra sin cesar, por medio de su Hijo y de su Espíritu, y que prosigue hasta el fin la realización de una única decisión creadora, formulada al principio: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gen. 1,26). Este es el programa mismo, que tendrán por objeto los tres últimos libros de «adversus haereses». Al manifestar de esta manera la auténtica riqueza de la verdad más fundamental de la fe, Ireneo no añadirá a sus dos primeros libros nada que sea extraño a lo esencial de su trabajo; por el contrario, opondrá a la herejía la única respuesta realmente eficaz, la que no se conforma con rechazar negativamente el error, sino que pone en su lugar la verdad, que esa herejía desconoce. A. R.

Aelin Rousseau, monje de la Abadía de Orval

SAN IRENEO DE LION
CONTRA LAS HEREJÍAS

LIBRO II
CAPÍTULOS. ARGUMENTOS

Estos son los capítulos de que consta el segundo libro de refutación y destrucción del falsamente llamado conocimiento.

Explicación de que ni fuera del Pleroma está el Dios de todos los seres, ni existe nada fuera de su Plenitud (I,12-15), ni existen dos dioses, separados entre sí por un espacio infinito (I,62,63), ni existe ningún Poder que sea artífice del mundo, que ignore al Padre y esté separado de Él con una distancia infinita (2,55-56).

Que tampoco entre los seres, que están contenidos por el Padre, hay ningún otro que haya construido este mundo (2,13-15), ni el Padre realizó la creación de este mundo por medio de otras ayudas, sino tan solo por medio de su Palabra (2,54-55); y que el Creador es el Dios que está sobre todas las cosas, y es el Padre de Nuestro Señor Jesucristo (2,86-88).

Que el Padre es sin ninguna duda invisible, pero no desconocido (6,4-6); y no podían ignorarle los ángeles, aunque estaban colocados muy por debajo de Él (6,6-7).

Que es inestable el Pleroma de los discípulos de Valentín (3,1-2).

Explicación de que la creatura del mundo visible no es imagen de su Pleroma (7,4-6) ni el Demiurgo de su Unigénito (7,38-39).

De cómo se podría prolongar hasta el infinito la charla acerca de sus imágenes (7,132).

Que no es verosímil que las cosas que hay aquí sean la sombra de su Pleroma (8,1).

Cuán falsa y sin sentido se muestra su sombra (8,51-52).

Manifestación de que existe un Dios como Creador del mundo (9,1), pero no aparece por ninguna parte un Padre que sea superior a él (9,21-22).

Acerca de algunas averiguaciones y paráboles, cómo sea preciso solucionar lo que se busca (10,6-7).

Que no es coherente unir a una falta la existencia de la substancia de la materia, pero es coherente y confía que sea por voluntad y poder de Dios⁵ (10,61-65; 10,53-55).

Desacuerdos entre los discípulos de Valentín (11,21-22).

De cómo aquél discurso que trata de los treinta Eones falla en ambos casos tanto cuando trata de más, como cuando trata de menos (12,1-4).

Que es imposible que puedan encontrarse separadas entre sí aquéllas uniones que están dentro del Pleroma (12,26-27); pero unidas, es imposible que la Sabiduría haya sumido sin consorte una deficiencia o haya engendrado algo (12,53-56).

Que no podían encontrarse dentro del mismo Pleroma la Palabra y el Silencio (12,85,87).

Que se manifiesta como de ninguna importancia el primer plan de emisión de los mismos (13,1-2).

Que el entendimiento, que emitía las demás cosas, no podía ser emitido (13,81-84).

Que cosa sea emisión (13,109-110) y que, lo que éstos llaman emisiones, son más propias de hombres que de Dios (13,165-171).

Acerca de las especies (17, 143). De cómo los paganos hablaron con mayor verosimilitud y mayor satisfacción del origen de los seres (14,1-2), y de cómo se iniciaron con ellos los discípulos de Valentín, y qué normas emplean éstos (14,8ss).

5 En otras palabras: No se debe a una falta la existencia de la materia, sino a la voluntad y poder de Dios.

Trata de toda clase de emisiones y de la inconsecuencia del Pleroma (17,11ss).

Qué cosas nos atribuyen, a los que procedemos de la Iglesia, los valentinianos, y a éstos los de Basílides, y a éstos otros gnósticos (16,49,54).

Que, si alguien fuera trasportado por el Demiurgo, podía perderse en multitud de dioses e infinitos mundos (16,15-24).

Manifestación de que el Verbo no es producto de una deficiencia (17,152).

De cómo, según los herejes, fue la voluntad del Padre la que produjo la ignorancia y la deficiencia (17,197-198).

Que la Sabiduría no se encuentra nunca en la ignorancia y la deficiencia (18,1-2).

Manifestación de que ni la Enthymesis tuvo existencia propia separada del Eón, ni la pasión separada de la Enthymesis (tendencia) (18,56-58).

Que el Eón ni se podía partir ni padecer porque era espiritual y moraba entre aquéllos seres que le eran semejantes (18,59-63).

Que la búsqueda del Padre y la investigación de su grandeza no producían en el Eón ni pasión ni defecto, sino tan sólo perfección.

Que no concibe que un Eón que se encuentra dentro del Pleroma pueda sentir deseo de pasión (18,103-107). (pueda sentirse apasionado).

De cómo toda su charla acerca de su simiente se muestra sin consistencia (19,1).

Que el Demiurgo no desconoció la deposición que se hizo en él de la simiente (19,11-12).

Y que, si la simiente fue depositada en él, no podía ignorar lo que estaba sobre él (19,43-46).

De cómo decretaron cosas contradictorias de la Madre y de su deficiencia (19,68-76).

Manifestación de que no existió ni la concepción ni el nacimiento de la simiente (19,80-92).

Que hacen impropia e inconveniente la interpretación de las parábolas, cuando apoyan en ellas las invenciones de su imaginación (20,1-2).

Manifestación de que el Señor no predicó solamente durante un año después del bautismo (22,9-10).

De cómo es refutado su discurso sobre números y nombres (24,1-4).

Que según la ley no sólo no existen ni imágenes ni figuras de su Pleroma, sino que ni pueden existir (24,61-65).

De cómo cualquier número puede encontrarse en las Escrituras y valer para cualquier prueba (24,110-114).

Acerca de los días, horas, meses, vocablos y sílabas (24,168ss).

De la palabra Amen (24,204) y de las 99 ovejas que quedaron en el redil y de la que se perdió y fue hallada (24,202).

Manifestación de que ni según el modelo de su Pleroma han sido hechas las cosas que han sido hechas (25,8-9), ni tampoco en vano ni según salgan (25,2).

De que la verdad no puede componerse de números (25,17).

Cuáles son las cosas que podemos resolver nosotros y cuáles las que tenemos que reservar a Dios Creador (28,61-63).

Manifestación de que el Demiurgo no puede ser superado por nuestra mente, ni existe otro Dios superior a él (25,56-59).

Qué significa lo que dice Pablo: La ciencia hincha, el amor en cambio edifica (26,5-6).

Cómo es preciso explicar las parábolas (27,8-9).

Que no podemos poseer en esta vida toda clase de conocimientos (28,31ss).

De cómo su tratado sobre sus emisiones presenta al Padre compuesto, y no simple y uniforme (28,133-134).

De cómo no puede ser verosímil que el Verbo de Dios sea la tercera emisión del Padre (28,136-137).

Manifestación de que el Entendimiento-Verbo y el Verbo-Entendimiento y el Entendimiento mismo es el Padre de todas las cosas (28,131-132).

De cómo el Señor reserva algunas cosas al Padre y cuál es la causa por la que dice que ningún otro fuera del Padre conoce el día y la hora (28,227-233).

De la naturaleza del alma (29,2ss).

Que, según su teoría, cuando se salvan las almas es preciso que los cuerpos participen también de la salvación (29,24-28).

Manifestación de que sus almas, según sus normas o su razonamiento, no pueden participar de la salvación (29,70-72).

Que su hombre interior no puede ser superior al Demiurgo en nada (30,1-2).

Que no es verosímil que éstos sean espirituales y el Demiurgo en cambio animal (30,32-33).

Demostración de que el Demiurgo no es un animal (30,137-138).

De la asunción del apóstol hasta el tercer cielo (30,142-143) y por qué dijo: No sé si en el cuerpo o fuera del cuerpo (30,175).

De cómo lo que se dice contra Valentín destruye toda herejía (31,1-2).

Refutación de todos los herejes en lo que no coinciden con Valentín (31,47ss).

Demostración de que las almas no pasan (transmigran) a otros cuerpos (33,1-2).

Demostración de que no deben del olvido tal como decía Platón (33,24-26).

Manifestación de que el cuerpo no es el olvido (33,41-42).

Que el alma no pierde sus virtudes al unirse con el cuerpo (33,72-75).